



La Colmena

ISSN: 1405-6313

[lacolmena@uaemex.mx](mailto:lacolmena@uaemex.mx)

Universidad Autónoma del Estado de  
México  
México

Núñez Villavicencio, Herminio  
Derrida, la universidad, las humanidades y la literatura  
La Colmena, núm. 75, julio-septiembre, 2012, pp. 21-38  
Universidad Autónoma del Estado de México  
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=446344463029>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

 redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Derrida, la universidad, las humanidades y la literatura

HERMINIO NÚÑEZ VILLAVICENCIO

*Universidad Autónoma del Estado de México*

## INTRODUCCIÓN

En un mundo ebrio de producción en gran parte baladí, ofuscado por el rendimiento económico, el sentido parece desvanecerse en el vacío: ya no se espera con entusiasmo el mañana. La febril y extenuante actividad de unos afortunados apenas les permite ver que hay algo más allá del trabajo y que, en el extremo opuesto, cada día crece el número de desempleados. La situación de estos últimos es verdaderamente inquietante, no sólo para ellos, sino también para quien es menos egoísta, porque nos damos cuenta de que los desocupados están obligados a competir tanto con sus iguales como con las aportaciones tecnológicas, los robots que actualizan el llamado ‘fin del trabajo’ en diversas poblaciones, cuyos individuos son excluidos masivamente de los posibles beneficios de la globalización.

En las circunstancias actuales, la mayoría nos sentimos intranquilos y hasta molestos. A algunos se les agota la esperanza por no encontrar la manera de seguir adelante, como lo hubieran deseado; a otros les pesa la inmensa cantidad de actividades que deben realizar, se dan cuenta de que viven en y para el trabajo. Éste es el sentir en tiempos del mercado mundial, que es tan violentamente excluyente. Sin embargo, tenemos poca conciencia todavía de la tragedia que podría sobrevenir a partir de este fin del trabajo, que no tiene nada de sabático ni de dominical, como aparece en la agustiniana *Ciudad de Dios*. Quienes tenemos cierta edad nos damos cuenta de que, de algún modo, tuvimos la fortuna de tomar en nuestras manos el propio destino cuando todavía el sendero por recorrer era algo claro; en nuestra juventud, por ejemplo, considerábamos que, por el hecho de obtener un título universitario, ya teníamos el futuro más o menos asegurado: “¡Ya la hiciste!”, le decían al nuevo licenciado al concluir su examen recepcional. Ahora, la maestría no es suficiente como preparación solicitada, a veces tampoco el doctorado, que, en ocasiones, llega a constituir un obstáculo para ser aceptado, sea por su especialización, o por la paga correspondiente. Todos sufrimos. Aunque algunos hayamos logrado cierto éxito en nuestros propósitos vitales,

no estamos tranquilos, nos preocupa el futuro de nuestros hijos. Ante una empobrecedora y deficiente actitud positivista y marcadamente pragmática, que se resiste a amainar, no es casual observar un regreso a preguntas que parecían haber quedado respondidas y archivadas; vuelve a plantearse el núcleo del problema que siempre se ha presentado en la historia, las preguntas sobre el género humano. Posturas que motivaron la variedad de respuestas que hoy conocemos sobre humanismo. Como en el Renacimiento, la cuestión humana hoy llama la atención y convoca posiciones tradicionales, innovadoras, conservadoras, abiertas y arriesgadas; incluso, algunas consideradas antihumanas, pero en todas ellas aparece la necesidad de superar la situación actual, incluida la extensión de conceptos como ‘hombre’ y ‘humanidad’, de la que derivó la valoración de cuanto nos rodea. De manera que parece no haber muchos que defiendan de modo sistemático y convincente la perpetuación del estado actual de las cosas. Si estamos de acuerdo en esto, podemos estarlo también con Alain Badiou cuando dice que “no podemos tener la menor consideración para aquellos cuya sofisticación sirve para legitimar —bajo los vocablos gastados e inconsistentes de ‘el hombre’ y de sus ‘derechos’— el orden capital-parlamentario, hasta en sus expedientes neocoloniales” (1999: 6).

Al parecer, también hay consenso en que ha pasado la época en la cual la proposición de una doctrina del nudo ser/no ser/pensamiento —si se admite que en este nudo se origina, desde Parménides, la cuestión que nos ocupa— podía hacerse bajo la forma de un discurso acabado. El tiempo del pensamiento está abierto a un régimen de aprehensión diferente. Hay desacuerdo, en cambio, en lo que respecta a saber si esta apertura se caracteriza como revolución, retorno o crítica.

Desde que se habla de humanismo, el siempre problemático concepto de hombre ha requerido ser repensado permanentemente. En algunos casos, esto se ha hecho a partir de puntos estatuidos; en otros, con la certeza de que esa conceptualización se ha desarrollado en el tiempo por motivaciones diferentes. Hoy se considera que, aun en la era de la economización, esta investigación trasciende en principio cualquier sentido confesional, se desvincula de todo dogma religioso y se distingue por su carácter intercultural hacia lo universal; lo cual permite encontrar puntos comunes que trasciendan las diferentes culturas. Lo anterior hace posible que quienes sean de convicciones diferentes, y hasta opuestas entre sí, converjan en las mismas actitudes y participen en la misma visión, siempre y cuando reconozcan la dignidad humana y su libertad.

Se trata, en verdad, de una indagación libre que se debe realizar sin condiciones ni presuposiciones. Entonces, la pregunta necesaria es *¿quién y dónde* puede realizar esta tarea con sincera voluntad crítica, centrada en la cuestión del hombre, de lo que le es propio, de los derechos humanos, de los crímenes contra la humanidad, la discriminación, la violencia, etcétera? Quienes han

reflexionado al respecto difícilmente pueden llegar a otra conclusión que no sea la de que, en las sociedades occidentales, sólo la universidad, y principalmente el estudio de las humanidades, ofrece esas posibilidades de investigación. Conscientes de que el horizonte de la verdad y, en especial, lo concerniente a aquello que es propio del hombre carecen de un límite que se pueda determinar con facilidad; así como tampoco puede delimitarse fácilmente lo que son la universidad y las humanidades.

En la práctica, la universidad sin condiciones nunca ha existido. En nuestros días no parece apropiado pedir el estudio de 'lo humano' a las instituciones destinadas a preparar al personal que requieren las cadenas de producción; tampoco parece oportuno pedirlo a una institución en la que la investigación es entendida como simple develamiento, porque, como decía Kant, para el científico galileano esta actividad no es la de un escolar a quien la naturaleza enseña, sino la de un juez que va a aprender de un testigo; pero, sometiéndolo a un interrogatorio que previamente ha forjado, en el que prefija lo que quiere investigar. Ésa es la revolución copernicana de la ciencia (Kant, 1970: 130). La figura y la actitud del investigador sin cortapisas, no del que sigue a troche y moche los pasos de una teoría. En este orden de ideas, pensamos y representamos la universidad como el lugar privilegiado del pensamiento y la indagación; llegamos a suponer que es el único sitio donde se puede desarrollar esta actividad verdaderamente central. No sorprende, entonces, que Kant le otorgara ese privilegio a la facultad de filosofía en su arquitectura de la universidad. Si para gran parte del pensamiento contemporáneo, al menos hasta cierto punto, la filosofía es referencia privilegiada, recurso y objetivo, esto puede explicarse, en alguna medida, por la concepción de universidad que no deja de ser algo todavía por alcanzarse, pero que se anhela y por eso se mantiene la tensión hacia ella.

No cabe duda de que, en las condiciones actuales, la principal posibilidad en pos de esta universidad se encuentra en la universidad pública, que en teoría más o menos definida debe ser sin condiciones no limitada a algún credo, poder o finalidad particular.

¿Cómo acercarnos más a ese ideal de universidad? Deseo referir —no definir— una manera de pensar, que permita avanzar en la conformación de este espacio, en el que sea posible explorar lo humano, y, con ello, poner a consideración un ejemplo de cómo, aun en la universidad, a veces nos conducimos de manera impulsiva y deplorable. Quiero exponer algunas ideas de Jacques Derrida sobre la universidad como lugar en el que es posible considerar y explorar lo concerniente al hombre. Derrida provoca recelo: en la simplificada y reducida imagen que de él se ha difundido se le imputa nihilismo, relativismo, lingüisticismo y otras marcas. En estas líneas pongo a consideración algunas de sus ideas sobre su 'deconstrucción afirmativa'. Me limitaré a mencionar y, algunas veces, glosar partes de su escrito "El futuro de la profesión o la universidad sin condición (gracias a las

‘humanidades’, aquello que podría tener lugar mañana”, que aparece como capítulo primero del libro coordinado por Tom Cohen, *Jacques Derrida y las humanidades* (2005).

## I

Derrida inicia su planteamiento, de manera emblemática, con una profesión de fe en el papel de la universidad y en las humanidades del mañana. Forma significativa de comenzar, porque implica dos elementos recurrentes en sus escritos: el de la deconstrucción, entendida no en el sentido de demolición o negación, como se piensa en ocasiones, sino como reconsideración, como esfuerzo por comprender llanamente para distinguir la necesidad de remover y remozar según lo pidan los tiempos. Lo que implica una manera de ver las cosas o, como se dice comúnmente, una filosofía.

Con el título del capítulo en cuestión, Derrida quiere decir varias cosas, en primer lugar, que la universidad moderna

debería ser sin condición. Por “universidad moderna” entendamos aquella cuyo modelo europeo, después de una rica y compleja historia medieval, ha llegado a ser el preponderante, lo que equivale a decir el “clásico” en los últimos siglos en los estados democráticos. La universidad reclama y, en teoría debería garantizársele —además de la llamada libertad académica— una libertad *incondicional* para cuestionar y aseverar, o yendo aún más lejos, el derecho de decir públicamente todo aquello que sea exigido por la investigación, el conocimiento y el pensamiento concernientes a la *verdad* (2005: 45).

Sería muy difícil que alguien, principalmente universitario, se oponga a hacer propia la idea que Derrida tiene de la universidad moderna. ¿Cuántas veces no hemos tenido en mente una institución semejante? ¿Cuántas veces hemos lamentado que en nuestro mismo lugar de trabajo, considerado como autónomo y plural, algunas veces con argucias o mecanismos aparentemente legales y de otra especie, o de manera directa, se imponga una decisión? ¿Cuántas veces nos hemos sentido menospreciados cuando no toman en cuenta a quienes en su trabajo tienen años estudiando el caso en cuestión? Por más enigmática que pueda aparecer, la referencia a la verdad sigue siendo central en la actividad universitaria. Porque esta institución profesa la verdad, sin esta mística no es universidad. Aunque sabemos que hay muchas maneras de considerar la verdad y que pueden ser discutidas; hoy, ésta se entiende, entre otras acepciones, como adecuación, revelación, discurso teórico constativo, acontecimiento poético-performativo; pero estas exploraciones y su discusión, como lo señala Derrida, se realizan principalmente en la universidad, en las carreras que pertenecen a las humanidades. La actividad múltiple que se realiza en otros espacios universitarios cobra mayor sentido si está ligada al

concepto sobre el cual se fundaron el humanismo y la idea histórica de las humanidades: el hombre.

Derrida habla de la universidad moderna en los estados democráticos o, más bien, en los considerados como tales, porque se trata de un calificativo discutible, pues los grandes acontecimientos que han tenido lugar, al menos en las décadas recientes —que es el periodo en que se cree ha avanzado más la democracia—, no han sido decididos democráticamente ni fundados en una verdad explícita. La democracia, en sus múltiples formas, es algo que se está haciendo, por eso Derrida señala que, en nuestros días, la renovada y reelaborada Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) y la institución del concepto jurídico ‘crimen contra la humanidad’ (1945) forman el horizonte de la mundialización (globalización) y de la ley internacional que, se supone, mantendrá una vigilancia sobre ella. Es claro que tanto la Declaración Universal de Derechos Humanos como la noción de ‘crímenes contra la humanidad’ implican un concepto de hombre, una idea de lo que es propio de éste en la mundialización,<sup>1</sup> la cual querría ser una humanización; pero su viabilidad, su enriquecimiento, puede gestarse en la universidad, institución que, conforme a su vocación declarada, tiene una función única en la sociedad y debe continuar y lograr su encomienda que, para empezar, requiere de capacidad y resistencia crítica frente a todos los poderes de la apropiación dogmática e injusta. Su cometido parte de la formulación de preguntas críticas, no sólo a la historia del concepto de hombre, sino a la de la noción de crítica misma, a la forma de autoridad de la pregunta, a la matriz interrogativa del pensamiento. Esto implica el derecho a hacerlo produciendo acontecimientos que tengan eco más allá de sus fronteras. Con el acontecimiento del pensar, manifiesto en la producción universitaria, habría que procurar que algo suceda al concepto de verdad sin traicionarlo, ya que éste constituye el estatuto y la profesión de fe de la universidad. A las humanidades les tocará asumir las tareas —como las llama Derrida— de deconstrucción, comenzando por la reconsideración de su propia historia y sus axiomas.

Las consecuencias que esto acarrea no son leves. La universidad, por su función incondicionada en pos de la verdad, se enfrentaría al poder en sus diferentes instancias y podría colisionar con el Estado nación. ¿Un Estado dentro del Estado? Ésta sería la incrédula pregunta que formularía cualquiera que ha vivido en el ámbito de la política en donde es vigente el concepto de soberanía indivisible. Derrida dirá más adelante que hay que indagar el origen de este concepto, por ahora limitémonos a seguir el desarrollo de su propuesta, que extiende su visión de universidad a una dimensión universal, pues la considera con capacidad de incidir en los poderes que limitan la democracia por venir; habla de la universidad en la que nada escapa al cuestionamiento, ni siquiera la actual y, en cierta medida, concreta figura de democracia, ni la idea tradicional de crítica puramente teórica (Derrida, 2005: 47-48). Se trata de la universidad sin condición

1 Término que Derrida usa en francés, que no equivale exactamente a ‘globalización’.

y con el derecho a decir todo, aun bajo el título de ficción, de experimentación del conocimiento y del derecho a decirlo públicamente.

En este punto, Derrida desmiente parte esencial de lo que se ha divulgado de su pensamiento. Señala que la referencia al espacio público continuará siendo la filiación que vincula a las nuevas humanidades con la era del Iluminismo. Hace referencia, además, al elemento que la universidad y las humanidades tienen en común, la 'literatura' (en el sentido europeo y moderno del término, como el derecho a decir todo públicamente, o también a mantenerlo en secreto, aunque sea en la forma de ficción).

Este autor también apunta que, en razón de su imposibilidad, la incondicionalidad pone al descubierto el carácter vulnerable de la universidad, porque ésta exhibe su impotencia, la fragilidad de sus defensas frente a los poderes que la rigen, la asedian e intentan apropiarse de ella. Porque es extraña al poder, heterogénea a éste, la universidad carece de cualquier poder que le sea propio, tampoco tiene defensa. Es una ciudadela expuesta a ser tomada; a menudo, se ve destinada a capitular sin condición, o se le ve como sucursal de conglomerados y corporaciones, se le considera apéndice de un sistema que poco tiene para la procuración de lo humano, a lo que incluso, se opone en ocasiones.

Es inevitable preguntarse hasta qué punto la organización, investigación y enseñanza son sostenidas, sometidas y también controladas, de modo directo o indirecto, por intereses prevalentemente económicos. Sabemos que, en nuestras instituciones, la mayor parte del presupuesto se asigna a menudo a facultades o centros de investigación que en el sistema imperante tienen mayor rentabilidad económica inmediata. En condiciones semejantes, pensar la incondicionalidad universitaria —que desde el Iluminismo se ha venido perfilando como necesaria e imprescindible para bien de la humanidad— no es más que expresión del deseo de encontrar una respuesta a los múltiples y variados problemas que tenemos y que nos diferencian tanto de un animal como de una máquina.

En nuestro mundo secularizado, paradójicamente, no es fácil para todos tomar conciencia y, sobre todo, asumir que sólo nosotros podemos cuidar de nosotros mismos. Si queremos recuperar el horizonte, necesitamos revisar el trayecto recorrido para distinguir el cambio de dirección y reorientar el camino a lo humano. Esto es lo que, en esencia, puede aportar la universidad, es lo universitario que tendría peso en las decisiones y estrategias para vivir mejor.

¿Utopía? Quizá, pero Derrida continúa planteándose la universidad ideal que tal vez coincide con la que deseamos y que puede llegar a existir. Para hacerla posible es necesario superar verdaderos obstáculos. Derrida se pregunta cómo deconstruir la historia —empezando por la académica— del principio de soberanía indivisible, aun cuando se reclama el derecho incondicional de decir todo o de no decir nada, y de formular todas las cuestiones deconstructivas que se plantean sobre el tema del hombre, de la soberanía, del derecho a decir todo, y por lo tanto, de la literatura y de la democracia.

Derrida sostiene que el principio de incondicionalidad se presenta originalmente y, sobre todo, en las humanidades, ahí tiene un lugar privilegiado de manifestación, de salvaguarda, su espacio de discusión y reelaboración. Todo esto sucede tanto en la literatura —y en lo que llamamos ciencias del hombre y la cultura— como en las artes no discursivas, en el derecho y la filosofía, en la crítica y el cuestionamiento, en la deconstrucción. En las humanidades se trata nada menos que de repensar el concepto de hombre, la figura de humanidad en general y, en particular, lo que presupone aquello que llamamos en la universidad durante los últimos siglos, las humanidades (Derrida, 2005: 50-51).

Punto crucial en el planteamiento de Derrida es la justificación de la deconstrucción que propone. Al respecto, dice que ésta se hace en nombre de una ley superior y de una justicia de pensamiento. Llama pensamiento a aquello que a veces dirige, de acuerdo con una ley que se encuentra por encima de todas, la justicia de pensar y de resistir. Es también lo que pone en funcionamiento la deconstrucción o la inspira como justicia (Derrida, 2005: 51). La libertad de pensamiento, como sabemos, figura en las constituciones políticas más reconocidas. Derrida señala que este derecho no debe tener límite alguno para autorizar la deconstrucción de todas las figuras que esta soberana incondicionalidad pudiera haber asumido a lo largo de la historia. Este punto se tendrá que distinguir claramente entre, por un lado,

el principio de libertad, autonomía, resistencia, desobediencia o disidencia —el principio extensivo a todo el campo del conocimiento académico— y, por el otro, su lugar privilegiado de presentación, de reelaboración y de discusión temática, que [...] correspondería más apropiadamente a las humanidades, pero a las humanidades transformadas (Derrida, 2005: 51).

Derrida continúa relacionando la literatura de la siguiente forma:

Si insisto en vincular todo esto no sólo a la cuestión de las literaturas —con cierta institución democrática llamada literatura o ficción literaria, con una especie de simulacro o una especie de “como si” — [...] me gustaría conectar esta problemática de la universidad sin condición con un voto, un compromiso, una promesa, un acto de fe, una declaración de fe, una profesión de fe que de manera original enlace la fe con el conocimiento en la universidad, y por sobre todo, en ese lugar de la autopresentación que llevará por nombre humanidades (2005: 52).

El contenido de esta cita toca aspectos centrales del pensamiento derridano, habla de la literatura como institución democrática, especie de simulacro o —como él continuamente menciona— especie de ‘como si’, ligada al conocimiento en la universidad. Derrida considera la literatura de una manera muy propia en su teoría del acto de habla. En sus escritos “Firma, acontecimiento, contexto” y “Limited Inc abc...”, usa la ‘iterabilidad’ para revertir la jerarquía mediante la que Austin (y Searle) expulsa a la literatura del dominio de los



actos de habla ‘afortunados’. Aquí llama la atención el deseo de vincular la fe al conocimiento, lo cual, a primera vista, parece complejo y hasta contradictorio; sin embargo, Derrida habla de fe en el conocimiento, lo que supone articular movimientos —que podríamos llamar performativos— con conocimientos constativos, descriptivos o teóricos. Implica todo lo que incorpora no ya discursos de conocimiento, sino discursos performativos que producen el acontecimiento del que hablan. En este orden de ideas, uno debería preguntarse qué significa ‘profesar’, ¿qué es lo que uno está haciendo cuando, performativamente profesa y cuando ejerce una profesión, en particular, la de profesor? Aquí, Derrida proporciona un ejemplo de indudable actualidad que muestra cómo debería ser la actitud del profesor:

Confiaré a menudo y extensamente en la distinción ahora clásica de Austin entre actos de habla performativos y actos de habla constativos. Esta distinción habrá sido un gran acontecimiento del siglo xx y primero habrá sido un acontecimiento académico. Habrá tenido lugar en la universidad y en cierta medida son las humanidades las que la hicieron acaecer y las que exploraron sus recursos; es para las humanidades y a través de ellas que ha tenido lugar, y sus consecuencias son incalculables. Aun reconociendo el poder, la legitimidad y la necesidad de la distinción entre performativo y constativo, con frecuencia he tenido ocasión, después de un cierto punto, no de volver a cuestionarla sino de analizar sus presupuestos y de complicarlos. Volveré a hacerlo, ahora, pero esta vez desde otro punto de vista y tras haber hecho valer tanto este par de conceptos, voy a terminar señalando un lugar donde falla y donde debe fallar. Este lugar será, precisamente, lo que sucede, lo que pasa, aquello a lo que uno llega o lo que nos sucede (2005: 52-53).

Se puede, sin duda, leer en esta cita lo que otros también han dicho en relación con la universidad, que debe ir más allá de su función de enseñar, porque sin investigación se limitaría sólo a una de sus funciones, la transmisión de conocimientos, lo que la orillaría a la simple repetición y a posturas cerradas. La universidad es mucho más compleja e imprescindible en varios sentidos. Sus docentes, además de transmitir conocimientos, deben sopesarlos, tomando en cuenta que han sido formulados por el hombre y que pueden no ser los que necesitamos en nuestras circunstancias. Es necesaria esta actitud crítica ante el conocimiento, ante sus representantes, por grandes que sean (Aristóteles, Kant, Austin...), porque es la entrada a la investigación. Cuando se duda sobre un saber, se requiere el análisis de los supuestos que lo sustentan, lo cual es inevitable cuando el conocimiento y la realidad vivida parecen contradecirse o, al menos, no coincidir en alguna medida. En estos casos las consecuencias en docentes y discentes pueden ser devastadoras. La distinción entre performativo y constativo falla en el acontecimiento (Derrida, 2005). No precisa decirlo, pero lo que aquí Derrida da a entender es una visión que se opone a ver la realidad de forma estática y definida.

## II

La segunda parte de su trabajo inicia así: “*Como si el fin del trabajo estuviera en el origen del mundo*”. Frase que, de momento, descontrola, como suele suceder con otros enunciados en sus escritos. En esta parte desarrolla una meditación sobre uno de los cambios que afectan actualmente el lugar y la naturaleza del trabajo de la universidad, habla de cierta “virtualización deslocalizadora del espacio de comunicación, discusión, publicación y archivamiento” (Derrida, 2005: 53). Hace notar que la virtualización no es original en su estructura, puesto que, en tanto existe un trazo, existe también algún tipo de virtualización; éste es el ‘abc’ de la deconstrucción. Lo nuevo cuantitativamente es la aceleración del ritmo, el alcance y los poderes de capitalización de dicha virtualidad. Ello hace necesario repensar los conceptos de lo posible y lo imposible. Derrida refiere que este nuevo ‘escenario’ técnico de virtualización (computarización, digitalización, teletrabajo, una mundialización virtualmente inmediata de la legibilidad, etc.) desestabiliza el hábitat de la universidad, trastorna su topología; perturba aquello que organiza los lugares que la definen, el territorio de sus campos y sus fronteras disciplinarias, así como sus lugares de discusión, sus campos de batalla, su campaña teórica y la estructura comunitaria de su ‘campus’. ¿Con estas innovaciones podemos seguir operando el mismo esquema de universidad? Uno tiene la clara sensación de que lo más radicalmente perturbado es la topología del acontecimiento, la experiencia del ‘tener lugar’ (Derrida, 2005).

¿Qué hacemos cuando decimos ‘como si’? Con la frase inicial de este apartado, Derrida parece dar un ejemplo del ‘como si’ que funcionara por sí mismo, fuera de todo contexto, con el fin de atraer la atención. Porque el ‘como si’ tiene varias posibilidades o más de una a la vez. La primera de ellas, ¿nos estaríamos abandonando a lo arbitrario, al sueño, a la imaginación, a la utopía, a la hipótesis? La segunda, con el ‘como si’ ponemos en funcionamiento ciertos tipos de juicio, como los reflexivos, que, de acuerdo con Kant, operan como si un entendimiento contuviera o abarcara la unidad de la variedad de leyes empíricas o “como si fuera un azar venturoso y propicio para nuestro designio” (1961: 27). La irreductible necesidad del ‘como si’ apunta nada menos que a la finalidad de la naturaleza, una finalidad cuyo concepto, según Kant, está entre los más infrecuentes y difíciles de catalogar, pues no es ni un concepto de naturaleza ni un concepto de libertad (Derrida, 2005). Por tanto, aunque Kant no diga demasiado en este contexto, este ‘como si’ podría ser en sí mismo un agente de fermento deconstructivo, porque, de alguna manera, excede y se aproxima a una descalificación de los dos órdenes a los que, con tanta frecuencia, se opone y distingue: el de la naturaleza y el de la libertad (Derrida, 2005: 54-55).

Ahora bien, la oposición contrariada por el ‘como si’ es la misma que organiza nuestros conceptos fundamentales y las oposiciones en las cuales éstos

son determinados (los conceptos especifican lo que es propio del hombre, la humanidad del hombre: naturaleza contra humanidad) (Derrida, 2005). En efecto, sabemos que Kant intentó, de una manera extremadamente compleja, justificar y, al mismo tiempo, limitar el papel de las humanidades en la enseñanza, la cultura y la crítica del gusto (Kant, 1961: 207-208).

La tercera posibilidad, si uno se guiara por el sentido común ¿no podría decir que la modalidad del ‘como si’ parece apropiada para lo que se denomina ‘obras de arte’; pero también, de acuerdo con estratificaciones complejas, para las idealidades discursivas, las producciones simbólicas o culturales que definen, en el campo general de la universidad, las disciplinas humanísticas, y aun para las disciplinas jurídicas y para la producción de leyes, y hasta para cierta estructura de los objetos científicos en general? Esto explicaría en parte por qué en Estados Unidos las humanidades tienen una historia particular y todavía aparecen más como problemas, con presencia conflictiva y una resonancia que no han tenido en otra parte.

Derrida menciona un tercer ‘como si’ de Kant, pero que no suscribiría sin reservas, porque, en él, Kant pone demasiada confianza en la oposición naturaleza-arte, en el momento mismo en que el ‘como si’ la hace tambalear (Derrida, 2005: 57). Kant dice que un producto del arte bello tiene que dar la conciencia de que es arte y no naturaleza; pero la idoneidad de su forma no debe estar sujeta a reglas voluntarias, como si fuera producto de la pura naturaleza (1961: 158). Derrida centra su atención en lo que hacemos cuando decimos ‘como si’ y en su conexión con las cuestiones de profesión y confesión de la universidad, de la humanidad del hombre, de las humanidades, del trabajo y de la literatura. Su intento es vincular algo aparentemente imposible: el ‘como si’ al pensar un acontecimiento.

En general, se considera que a fin de suceder, un acontecimiento debe interrumpir el orden de los ‘como si’ y su lugar debe ser lo suficientemente real, efectivo, concreto, como para desmentir toda la lógica del ‘como si’. Derrida pregunta qué es lo que sucede, entonces, cuando el lugar mismo se vuelve virtual, se libera de su arraigo territorial y cuando se somete a la modalidad de un ‘como si’. En este punto habla de un acontecimiento por venir a través de la universidad. Se refiere a una universidad que sería lo que siempre debió ser: soberanamente autónoma, incondicionalmente libre en su institución, soberana en palabra, escritura y pensamiento que serían no sólo los archivos o las producciones del conocimiento, sino también obras performativas que están lejos de ser utopías neutrales.

Al avanzar en estas cuestiones que parecen ser deseos virtuales tomados por realidades —señala Derrida— parezco estar profesando alguna fe, y hacer esto significa, tanto en inglés como en francés ‘declarar abiertamente, declarar públicamente’. Y la declaración de aquel que profesa es, de alguna manera, performativa. Es empeñarse, es comprometer la propia responsabilidad.

Las manifestaciones constativas y los discursos de conocimiento puro, en la universidad o en cualquier otro lugar, no pertenecen como tales, al orden de la profesión en sentido estricto, sino, quizás, al oficio, al *métier* (competencia, conocimiento, *know-how*); pero no a la profesión entendida en un sentido riguroso. El discurso de la profesión, en su empeño de responsabilidad, excede el conocimiento tecno-científico puro. Lo que importa es el empeño de responsabilidad, que no es reducible ni a la teoría ni a la práctica. Profesar consiste siempre en un acto de habla performativo, aun cuando el contenido de lo que uno profesa se mantenga en el orden de lo teórico o constativo.

Derrida plantea que, debido a que el acto de profesar es un acto de habla performativo y a que el acontecimiento que él es o que produce sólo depende de esta promesa lingüística, su proximidad con la fábula, la fabulación y la ficción, con el 'como si' será siempre formidable.

### III

¿Cuál es la relación entre profesar y trabajar? Derrida señala que no a cualquiera que trabaje se le concede el nombre o estatus de 'trabajador'. En la universidad, entre los que se supone que trabajan están los estudiantes y no son llamados trabajadores; una beca no les da esa cualidad. Estas semánticas sociales están arraigadas en una larga historia socio-ideológica que se remonta, por lo menos, a la Edad Media. El resultado de un trabajo no siempre es reconocido como tal (producto) ni es algo que permanezca después y más allá del tiempo de la operación. El trabajo de un ebanista, por ejemplo, tiene concreción en una mesa, pero ¿qué sucede en el caso de un controlador de tráfico aéreo o en casos semejantes?

Ciertos productos de una actividad son considerados valores de uso o de intercambio objetivables, mientras que hay otros a los que se les da el nombre de obras, como las obras de arte (visuales, musicales o discursivas, una pintura, un concierto, un poema, una novela).

En este orden de ideas ¿qué es lo propio del trabajo de la universidad y de las humanidades? En las humanidades se trabaja con obras. Pero, en principio, en la tradición académica, el tratamiento de las obras depende de un conocimiento que en sí mismo no consiste en obras.

Si nos referimos al estado canónico de ciertas distinciones conceptuales, y si confiamos en la sólida y ampliamente aceptada distinción entre performativos y constativos, según Derrida, se puede deducir que:

- Todo trabajo no es necesariamente performativo, ni produce un acontecimiento, ni consiste en el acontecimiento del que habla —aun cuando sea productivo—, ya sea que el producto sea o no una obra.

- Toda performativa, sin lugar a dudas, produce algo, hace que un acontecimiento sobrevenga; pero, su accionar y las consecuencias de ello no son

necesariamente una obra. Siempre debe estar autorizada por un conjunto de convenciones o ficciones convencionales, de ‘como si’, sobre los cuales se funda una comunidad institucional y con las que está de acuerdo.

• La universidad es un lugar idéntico a sí mismo, en el que se produce y enseña conocimiento, cuya forma de expresión no es, en teoría, performativa, sino teórica y constativa, aun si los objetos de este conocimiento son a veces de naturaleza filosófica, política, ética, normativa, prescriptiva o axiológica. Incluso si la estructura de estos objetos de conocimiento es una estructura de ficción que obedece a la modalidad del ‘como si’ (poema, novela, obra de arte en general y todo aquello con la estructura de una manifestación performativa —por ejemplo, del tipo jurídico o constitucional—, que no pertenece a la descripción realista y constativa de lo que es, sino que produce el acontecimiento sobre la base de un calificado ‘como si’ de una supuesta convención establecida).

Ahora bien, en la universidad clásica se estudia el ‘conocimiento’ de las posibilidades normativas, prescriptivas, performativas y ficcionales que son, con mayor frecuencia, el objeto de las humanidades; pero este estudio, este acontecimiento, esta enseñanza, esta doctrina no lo es. Ésta, de acuerdo con Derrida, es una limitación que debe conservarse y cambiarse al mismo tiempo, de un modo no dialéctico. Por un lado, se debe reafirmar, porque un cierto teoricismo neutral es la oportunidad para la incondicionalidad crítica que, en principio, sostenemos en la universidad; por otro, se debe cambiar, porque se debe admitir y profesar que este teoricismo incondicional siempre supondrá en sí mismo una profesión de fe performativa, una creencia, una decisión, un empeño público, una responsabilidad ético-política, etc. Aquí se halla el principio de la resistencia incondicional de la universidad.

En la definición clásica de universidad no hay ningún lugar esencial para el trabajo no teórico, ni para los discursos de tipo performativo o *a Fortiori*, ni para los discursos performativos singulares que engendran ‘obras’. En la tradición clásica, las humanidades definen un campo de conocimiento, a veces una producción de éste, pero sin engendrar obras, sean o no de arte.

En este punto, Derrida invoca a Kant para definir los límites que asignaron a las humanidades tradicionales aquellos que demuestran la necesidad de su existencia. Señala que Kant ve allí una ‘propedéutica’ de las bellas artes más que una práctica. En la *Tercera crítica*, especifica que las humanidades deben preparar sin prescribir, proponiendo formas de conocimiento que sigan siendo preliminares. En este sentido, Kant discierne exclusivamente el estudio que favorece la comunicación legal y la sociabilidad entre los hombres, aquel que le da el sabor del sentido común de la humanidad. Hay, entonces, un teoricismo, pero también un humanismo kantiano que privilegia el discurso constativo y la forma ‘conocimiento’. Este teoricismo limita o prohíbe la posibilidad de que un profesor produzca obras y hasta manifestaciones prescriptivas o performativas en general (Derrida, 2005); sin embargo, esto le permite a Kant apartar la facultad de filosofía de cualquier

poder exterior, principalmente del poder del Estado, y garantizarle una libertad incondicional para decir lo que es verdad y sacar conclusiones sobre este tema, siempre y cuando lo haga en el 'interior' de la universidad. Para Derrida, esto nunca ha sido sostenible o respetable ni en la teoría ni en la práctica y la transformación del ciberespacio público que está en marcha parece volver la verdad más arcaica que nunca. La idea de este espacio académico, protegido por una especie de inmunidad absoluta, es algo que debemos reafirmar, declarar y profesar incesantemente (Derrida, 2005). Nada debe impedir que nos dirijamos al exterior de la universidad.

Desde la perspectiva de Derrida, habría que preguntarse si en la tradición académica clásica y moderna (hasta el modelo del siglo XIX) la performatividad normativa y prescriptiva, y la producción *a Fortiori* de 'obras' deben permanecer ajenas al campo del trabajo universitario, entonces ¿qué significa profesar?, ¿cuál es la diferencia entre cualquier profesión y la de profesor? Si algo está sucediendo, que pudiera desbaratar estas definiciones, ya sea porque esta mutación transforme la esencia de la universidad y el futuro de las humanidades, o bien, porque consista en revelar a través de las mutaciones, que la universidad nunca se ha ajustado a estas definiciones, por más obvias e indiscutibles que sean. ¿Qué pasa cuando además de tomar en cuenta el valor performativo de 'profesión', se acepta que un profesor produce 'obras' y no sólo conocimiento o preconocimiento? Respecto a la idea de profesión, Derrida dice que ésta supone que más allá del conocimiento, el *know-how* y la competencia, un compromiso testimonial, una libertad, una responsabilidad bajo juramento, una fe juramentada obligan al sujeto a rendir cuentas a cierto tribunal aún por definir.

#### IV

Comenzando con un 'como si' —apunta Derrida— no me estoy introduciendo ni en la ficción de un futuro posible ni en la resurrección de un pasado histórico o mítico y, menos aun, de un origen revelado. El esqueleto lógico de estas proposiciones sobre 'como si' es que el mundo y el trabajo no pueden coexistir. El pecado original introdujo el trabajo en el mundo y el fin del trabajo anunció la fase terminal de una expiación. La conversión paulatina del concepto griego de 'cosmos' introduce en el mundo cristiano, entre otros muchos significados asociados, la atribución de trabajo expiatorio. El concepto de 'trabajo' está cargado de significados, historia y equivocaciones, por lo que es difícil pensarlo más allá del bien y del mal. Se lo asocia con la dignidad, la vida, la producción, la historia, el bien y la libertad, pero también con el mal, el sufrimiento, el dolor, el pecado, el castigo, la servidumbre. La historia del concepto de 'mundo' no es menos oscura, en lo que respecta a las tradiciones europea, griega, judía, cristiana o islámica, así como entre la ciencia, la filosofía

y la fe. Heidegger, principalmente con *Ser y tiempo*, intentó eliminar los conceptos de 'mundo' y de 'ser en el mundo' de los presupuestos griegos o cristianos; no obstante, es difícil entender 'mundo' cuando se piensa en relación con el trabajo, que tiende, por un lado, hacia las nociones de actividad, del hacer o realizar de las técnicas, y, por otro, hacia las de pasividad, sufrimiento, castigo y pasión. Por eso es complicado entender las palabras de Derrida: "Como si el fin del trabajo estuviera en el origen del mundo". Este 'como si' da cuenta, en el presente, de dos lugares comunes y los pone a prueba: se habla mucho sobre el fin del trabajo y de la globalización (se habla de una mundialización del mundo, de un volverse mundo el mundo). Y siempre se asocia lo uno con lo otro. En este punto, Derrida toma prestada la expresión "el fin del trabajo" del libro de Jeremy Rifkin, *El fin del trabajo: el declive de la fuerza laboral global y el nacimiento de la era posmercado* (1997), obra en la que su autor opina sobre la 'tercera revolución industrial'. Rifkin afirma que las nuevas tecnologías de información y telecomunicación tienen el potencial para liberar y, a la vez, desestabilizar a la civilización (1997: xviii). Del mismo modo, examina las innovaciones tecnológicas y las fuerzas dirigidas al mercado que nos están llevando al filo de un mundo, no muy lejano, sin trabajadores (1997: xvi).

¿Cuáles serían las consecuencias de esto en el ámbito universitario? Ya sea que se esté o no de acuerdo con Rifkin, se debe reconocer que algo serio le está sucediendo o está por sucederle al trabajo, teletrabajo, trabajo virtual, al mundo y, por consiguiente, al ser en el mundo de lo que todavía se llama 'hombre' (Derrida, 2005).

Admitamos, también, que esto depende, en gran parte, de una mutación tecno-científica que afecta tanto al trabajo, la transmisión del conocimiento, así como a cualquier 'comunidad', a la experiencia de lugar, de tener lugar, del acontecimiento y de la obra (Derrida, 2005: 71).

Derrida subraya que las dos primeras revoluciones no afectaron radicalmente la historia del trabajo, porque liberaron un sector donde la máquina no había penetrado y la labor humana —no sustituible por la máquina— todavía estaba disponible. En cambio, en la revolución del ciber-espacio, la microcomputación y la robótica no dan cabida a los desocupados. Para Rifkin, la universidad tiene una situación especial: considera a los docentes y al 'sector de conocimiento' como casos especiales de la mutación actual. La única categoría de trabajadores indemne sería la del conocimiento. Aunque Rifkin no habla de los docentes desempleados o de los aspirantes a profesores que hay en las humanidades.

Derrida se ha percatado de la reducción del tiempo del trabajo; hay una distancia entre estos índices obvios y el uso dóxico, la complacencia retórica y a menudo brumosa con la que todos se entregan a las palabras 'fin del trabajo' y 'globalización'. Derrida evita salvar esta brecha de modo fácil y opina que se debe criticar a aquellos que se olvidan de que existe el trabajo (paradójicamente, una parte de la población tiene exceso de trabajo, mientras que



otra carece de él). En sus conclusiones políticas y morales —dice Derrida—, Rifkin regresa al lenguaje cristiano de la ‘fraternidad’ de “cualidades que no pueden reducirse a máquinas o remplazarse por ellas fácilmente”, de “renovación de la vida comunitaria”, de un “renacer del espíritu humano”. En relación con las propuestas de Rifkin, Derrida recuerda que en el siglo XIV ya existían demandas de prolongar, por una parte, y de reducir, por otra, la duración del trabajo, y se remite al capítulo “Temps et travail” del libro *Un autre Moyen Age* de Jacques Le Goff, en el que se habla de las premisas para los derechos de los trabajadores y, de modo específico, de un derecho a trabajar en la forma en que más adelante serán inscritos los derechos humanos. La figura del humanista es una respuesta a la cuestión del trabajo, que en ese periodo comenzó a secularizar el tiempo de trabajo y el horario del tiempo monástico. El tiempo, que ya no es más un don divino, puede ser calculado y vendido. Desde el siglo IX al XI, la sociedad estaba dividida en tres órdenes: clérigos, guerreros y trabajadores. Durante los siglos XII y XIII, el oficio de hombre de letras aparece como la jerarquía de *scolares* y *magistri*, que serían el preludio de las universidades.

A menudo, la figura y el nombre de filósofo, del profesor como filósofo, son necesarias en la nueva situación. La universidad es pensada y representada desde el lugar privilegiado de lo filosófico, dentro y fuera de las humanidades. No sorprende, entonces, que Kant otorgue este privilegio a la facultad de filosofía en su arquitectura de la universidad. Si para la deconstrucción, hasta cierto punto, la filosofía es al mismo tiempo referencia privilegiada, recurso y objetivo, esto puede explicarse, en parte, desde la tradición dominante. En los siglos XII y XIII, la vida del hombre de letras se vuelve un oficio y un comercio. Se habla de *pecunia* y *laus* para definir lo que recompensa el trabajo y la investigación. Salario y gloria articulan el funcionamiento económico y la conciencia profesional.

Con estas indicaciones históricas, Derrida parece sugerir que la tarea para las humanidades venideras es, entre otras, conocer y pensar su propia historia, el acto de profesar, la teología y la historia del trabajo, del conocimiento y de la fe en el conocimiento, la cuestión del hombre, del mundo, de la ficción, de lo performativo y del ‘como si’, de la literatura y de la obra. Esta labor no se circunscribirá a los límites tradicionales de las carreras humanísticas, sino que se extenderá a otras disciplinas: la medicina, el derecho, la teología o la religión, principalmente.

Derrida concluye su exposición con siete tesis que resumen y aclaran lo que ha planteado en sus páginas, y enfatiza el reto de las humanidades: las historias de los conceptos que, al construirlas, instituyeron las disciplinas y se hicieron coextensivas con ellos. Reitera que dichos estudios no serían puramente teóricos y neutrales, no prohibirían la producción de obras singulares, sino que conducirían a transformaciones prácticas y performativas. En resumen, las nuevas humanidades:



1. Tratarían la historia del hombre, la idea, la figura y la noción de “lo que es propio del hombre” (y una serie no finita de oposiciones por las cuales el hombre es determinado, en especial la tradicional oposición de la forma de vida ‘animal’). Derrida dice que ninguno de los conceptos tradicionales de “lo que es propio del hombre” y, por lo tanto, de aquello que es su opuesto, puede resistir un análisis deconstructivo, consistente y científico. En esta labor lo más urgente sería la problematización, no la descalificación de las poderosas performativas jurídicas que han dado forma a la historia moderna de esta humanidad del hombre. Por ejemplo, las declaraciones de los derechos del hombre y de la mujer (que han sido transformadas y enriquecidas constantemente desde 1789 hasta 1948 y aun después), porque la figura del hombre, un animal prometedor, capaz de prometer, como dijo Nietzsche, aun sigue estando por venir (Derrida, 2005: 77). Al igual que el concepto de ‘crimen contra la humanidad’ que modificó el campo geopolítico de la ley internacional a partir de la Segunda Guerra Mundial y continuará haciéndolo.

2. Se encargarían de la historia de la democracia y la idea de soberanía, se ocuparían de la incondicionalidad en la cual se supone que la universidad y las humanidades deben vivir.

3. Se ocuparían de la historia del ‘profesar’, de la ‘profesión’ y del ‘profesorado’, una historia articulada con aquella de las premisas o presuposiciones (principalmente abrahámicas, bíblicas y cristianas) del trabajo y de la confesión mundializada, en el preciso lugar en que va más allá de la soberanía del jefe de Estado, de la nación-Estado y hasta del pueblo en una democracia. Derrida es consciente de las dimensiones de su propuesta, la que afronta un problema inmenso y por ello se pregunta ¿cómo disociar soberanía e incondicionalidad, el poder de la soberanía, la impotencia de la incondicionalidad? Lo que aquí está en juego es la estructura performativa del ‘como si’.

4. Tratarían tanto la historia de la literatura, como del propio concepto de ésta, de la institución moderna llamada ‘literatura’, de sus vínculos con la ficción y la fuerza performativa del ‘como si’; de sus conceptos de obra, autor, firma, idioma; de su vínculo con el derecho a decir o no todo lo que funda la democracia y la idea de soberanía incondicional que reclaman la universidad y las humanidades.

5. Tratarían la historia de la profesión, la profesión de fe, la profesionalización y el profesorado. Habría que preguntarse qué está sucediendo cuando la profesión de fe (del profesor) da lugar no sólo al ejercicio competente de algún conocimiento en el cual uno tiene fe, no sólo a esa clásica alianza de lo constativo y lo performativo, sino también a obras singulares, a otras estrategias del ‘como si’ que son acontecimientos y que afectan los límites mismos del campo académico y de las humanidades. Atestiguamos el declino de cierta figura del profesor y de su supuesta autoridad; no obstante, de lo necesarios que son (Derrida, 2005: 79).

6. Tratarían, en el transcurso de una formidable reversión reflexiva, crítica y reconstructiva, la historia del ‘como si’ y, en especial, la de la preciada distinción entre actos performativos y constativos, distinción que hasta ahora parece haber sido indispensable. Debemos estudiar su historia y sus límites (distinción a la que en páginas anteriores se refería como si la creyera sin reservas, como si la tuviera por absolutamente confiable).

7. En esta última tesis, llega eso que, por el hecho de arribar, revoluciona, subvierte y vence a la autoridad misma en la universidad, en las disciplinas de las humanidades. Esto es el acontecimiento que solivianta al conocimiento (constativo), a la profesión (a su modelo de lenguaje performativo) y a la puesta en obra performativa del ‘como si’. La producción y determinación de un acontecimiento por medio de un acto performativo garantizado —como toda performativa— por convenciones, ficciones legítimas y por un cierto ‘como si’, esta producción o determinación sigue siendo controlable y programable dentro de un horizonte de anticipación o precomprensión. En otras palabras, es del orden de lo manejable posible, el despliegue de lo que ya es posible. Pero, si no hay sorpresa, entonces no hay acontecimiento en el sentido fuerte de la palabra. El singular acontecer supondría una ‘irrupción’ que perfora el horizonte, interrumpiendo cualquier organización performativa, convención o contexto que pudiera ser dominado por un convencionalismo. Este acontecimiento tiene lugar sólo si no se deja domesticar por ningún ‘como si’ que ya pueda ser leído, decodificado o articulado como tal.

Derrida se refiere a la invención y a otros casos en que es posible lo imposible (en el sentido de modo de hacer no convencionado), que ya no puede ser determinado por la interpretación metafísica de la posibilidad o virtualidad. Se trata de un pensamiento del ‘quizá’, de esa peligrosa modalidad de la que hablaba Nietzsche y que la filosofía siempre trató de subyugar (Derrida, 2005: 81). La fuerza del acontecimiento es siempre mayor que la fuerza de una performativa. Frente a lo que arriba, a lo que sucede e incluso a lo que decido, frente al otro que arriba y arriba a mí, toda la fuerza performativa es invadida, excedida, expuesta. He aquí el punto impactante de su propuesta (Derrida, 2005).

Derrida concluye con una pregunta: ¿Qué tal si esto arribara? Que llegara lo que es completamente otro. Considera que pensar quizá es pensar “si, ¿qué tal si?”, pero hace notar que este ‘si’ ya no es de los ‘como si’ hasta aquí mencionados. En una nota señala que ya no es simplemente filosófico. Ya no es el de la filosofía del ‘como si’ de Vaihinger. Ni es aquel al cual alude Sigmund Freud cuando se refiere a la obra de Vaihinger al final del tercer capítulo de *El porvenir de una ilusión*. Si se lo declina según el modo verbal del condicional, es también para anunciar el acontecimiento incondicional, eventual o posible del imposible incondicional, el completamente

otro al que, de aquí en adelante deberíamos disociar de la idea teológica de soberanía (Derrida, 2005).

Hasta aquí la exposición de Derrida. Planteamiento que él mismo reconoce como extremadamente difícil y casi imposible, del mismo modo que probarlo, porque para ello sería necesario disociar una incondicional independencia de pensamiento, de ánimo de deconstrucción y de justicia ante cualquier fantasma de dominio soberano.

La brillante distinción constativo/performativo habría *continuado procurando* confirmar a la universidad como el soberano dominio de su interior. Pero uno piensa en las humanidades que no puede y no debe permitir que lo encierren en el interior de éstas (Derrida, 2005). Y para que este pensamiento sea fuerte y consistente requiere las humanidades. El límite de lo imposible, el 'quizá' y el 'sí', es el lugar donde la universidad está expuesta a la realidad, a las fuerzas de afuera. Es allí donde esta institución está en el mundo al cual está intentando pensar. En esta frontera debe negociar y organizar su resistencia y tomar sus responsabilidades, no con el fin de encerrarse en sí misma y reconstituir el fantasma abstracto de la soberanía cuyo legado humanista o teológico habrá quizá comenzado a deconstruir, sino con el fin de resistir efectivamente, aliándose con fuerzas extraacadémicas para organizar una resistencia creativa, a través de sus obras, sus trabajos, contra todo intento de reappropriación, contra todas las otras figuras de soberanía. Concluida una primera lectura del escrito de Derrida, queda cierto dejo de insatisfacción, porque encontrar un texto que habla de las preocupaciones que cotidianamente nos acucian crea expectativas especiales. Pero conforme se lee a Derrida, más veces y con detenimiento, uno cae en la cuenta de que, en realidad, se trata de una cuestión sin respuesta acabada. Aunque no por ello la universidad y las humanidades quedan obsoletas, por el contrario, son la posibilidad de continuar indagando lo que es propio del hombre. Derrida da un gran paso y nos demuestra su empeño en esta búsqueda.

## REFERENCIAS

- Badiou, Alain (1999), *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Ediciones Manantial.  
 Derrida, Jacques (2005), "El futuro de la profesión o la universidad sin condición (gracias a las 'humanidades', aquello que podría tener lugar mañana", en Tom Cohen, *Jacques Derrida y las humanidades*, Ariel Dilon (trad.), México/Buenos Aires, Siglo XXI Editores.  
 Kant, Immanuel (1961), *Crítica del juicio*, 3ª ed., Buenos Aires, Losada.  
 Kant, Immanuel (1970), *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada.  
 Rifkin, Jeremy (1997), *El fin del trabajo. El declive de la fuerza laboral global y el nacimiento de la era posmercado*, Madrid, Círculo de Lectores.

HERMINIO NÚÑEZ VILLAVICENCIO. Doctor en Literaturas Occidentales por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de carrera de tiempo completo en la Facultad de Humanidades (UAEM). Autor de varios artículos especializados y libros, el más reciente *Las novelas de Rudolfo A. Anaya y la postmodernidad*.